

## Ф. ЭНГЕЛЬС. ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И КОНЕЦ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

### II

Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того весьма отдалённого времени, когда люди, ещё не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидений<sup>\*</sup>, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения есть деятельность не их тела, а какой-то особой души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти, — уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души к внешнему миру. Если она в момент смерти отделяется от тела и продолжает жить, то нет никакого повода придумывать для неё ещё какую-то особую смерть. Так возникло представление о её бессмертии, которое на той ступени развития казалось отнюдь не утешением, а неотвратимой судьбой и довольно часто, например у греков, считалось подлинным несчастьем. Не религиозная потребность в утешении приводила всюду к скучному вымыслу о личном бессмертии, а то простое обстоятельство, что, раз признав существование души, люди в силу всеобщей ограниченности никак не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти тела. Совершенно подобным же образом вследствие олицетворения сил природы возникли первые боги, которые в ходе дальнейшего развития религии принимали всё более и более облик внемировых сил, пока в результате процесса абстрагирования — я чуть было не сказал: процесса дистилляции, — совершенно естественного в ходе умственного развития, в головах людей не возникло, наконец, из многих более или менее ограниченных и ограничивающих

<sup>\*</sup> Ещё и теперь у дикарей и варваров низшей ступени повсеместно распространено представление, что являющиеся им во сне человеческие образы суть души, на время покинувшие тело; при этом на действительного человека возлагается ответственность за те его поступки, которые спились видевшему сон. Это заметил, например, им Турн в 1884 г. у индейцев Гвианы<sup>14</sup>.

друг друга богов представление о едином, исключительном боге монотеистических религий.

Высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеет свои корни, стало быть, не в меньшей степени, чем всякая религия, в ограниченных и невежественных представлениях людей периода дикости. Но он мог быть поставлен со всей резкостью, мог приобрести всё своё значение лишь после того, как население Европы пробудилось от долгой зимней спячки христианского средневековья. Вопрос об отношении мышления к бытию, о том, что является первичным: дух или природа, — этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, вопреки церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?

Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счёте, так или иначе признавали сотворение мира, — а у философов, например у Гегеля, сотворение мира принимает нередко ещё более запутанный и нелепый вид, чем в христианстве, — составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма.

Ничего другого первоначально и не означают выражения: идеализм и материализм, и только в этом смысле они здесь и употребляются. Ниже мы увидим, какая путаница возникает в тех случаях, когда им придают какое-либо другое значение.

Но вопрос об отношении мышления к бытию имеет ещё и другую сторону: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности? На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия. Громадное большинство философов утвердительно решает этот вопрос. Так, например, у Гегеля утвердительный ответ на этот вопрос подразумевается сам собой: в действительном мире мы познаём именно его мыслительное содержание, именно то, благодаря чему мир оказывается постепенным осуществлением абсолютной идеи, которая от века существовала где-то независимо от мира и прежде него. Само собой понятно, что мышление может познать то содержание, которое уже заранее является содержанием мысли. Не менее понятно также, что доказываемое положение здесь молчаливо уже содержится в самой предпосылке. Но это

никоим образом не мешает Гегелю делать из своего доказательства тождества мышления и бытия тот дальнейший вывод, что так как его мышление признаёт правильной его философию, то, значит, она есть единственно правильная философия и что, в силу тождества мышления и бытия, человечество должно немедленно перенести эту философию из теории в практику и переустроить весь мир сообразно гегелевским принципам. Эту иллюзию он разделяет почти со всеми другими философами.

Но рядом с этим существует ряд других философов, которые оспаривают возможность познания мира или, по крайней мере, исчерпывающего познания. К ним принадлежат среди новейших философов Юм и Кант, и они играли очень значительную роль в развитии философии. Решающее для опровержения этого взгляда сказано уже Гегелем, насколько это можно было сделать с идеалистической точки зрения. Добавочные материалистические соображения Фейербаха более остроумны, чем глубоки. Самое же решительное опровержение этих, как и всех прочих, философских вывертов заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности. Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец. Химические вещества, образующиеся в телах животных и растений, оставались такими «вещами в себе», пока органическая химия не стала готовить их одно за другим; тем самым «вещь в себе» превращалась в вещь для нас, как например, ализарин, красящее вещество марены, которое мы теперь получаем не из корней марены, выращиваемой в поле, а гораздо дешевле и проще из каменноугольного дёгтя. Солнечная система Коперника в течение трёхсот лет оставалась гипотезой, в высшей степени вероятной, но всё-таки гипотезой. Когда же Леверье на основании данных этой системы не только доказал, что должна существовать ещё одна, неизвестная до тех пор, планета, но и определил посредством вычисления место, занимаемое ею в небесном пространстве, и когда после этого Галле действительно нашёл эту планету<sup>15</sup>, система Коперника была доказана. И если неокантианцы в Германии стараются воскресить взгляды Канта, а агностики в Англии — взгляды Юма (никогда не вымиравшие там), несмотря на то, что и теория и практика давно уже опровергли и те и другие, то в научном отношении это является шагом назад, а на практике — лишь стыдливой манерой тайком протаскивать материализм, публично отрекаясь от него.

Однако в продолжение этого длинного периода, от Декарта до Гегеля и от Гоббса до Фейербаха, философов толкала вперёд отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперёд главным образом мощное, всё более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности. У материалистов это прямо бросалось в глаза. Но и идеалистические системы всё более и более наполнялись материалистическим содержанием и пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи. В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она и по методу и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм.

После всего сказанного понятно, почему Штарке в своей характеристике Фейербаха прежде всего исследует его позицию в этом основном вопросе — об отношении мышления к бытию. После краткого введения, в котором взгляды прежних философов, в особенности начиная с Канта, излагаются излишне тяжёлым философским языком и в котором Гегель не получает должной оценки, так как автор с чрезмерным формализмом цепляется за отдельные места его сочинений, следует подробное изложение хода развития самой фейербаховской «метафизики», как это развитие последовательно отражалось в относящихся сюда сочинениях этого философа. Это изложение сделано старательно и отличается ясностью построения, только оно, как и вся книга Штарке, перегружено балластом философских выражений, употребление которых отнюдь не всегда неизбежно. Этот балласт является тем большей помехой, что автор не придерживается терминологии, принятой какой-нибудь одной школой или хотя бы самим Фейербахом, а перемешивает термины, принятые самыми различными направлениями, и преимущественно теми, которые именуют себя философскими и распространяются ныне подобно заразе.

Ход развития Фейербаха есть ход развития гегельянца, — правда, вполне правоверным гегельянцем он не был никогда, — к материализму. На известной ступени это развитие привело его к полному разрыву с идеалистической системой своего предшественника. С неудержимой силой овладело им, наконец, сознание того, что гегелевское домировое существование «абсолютной идеи», «предсуществование логических категорий» до возникновения мира есть не более, как фантастический остаток веры в потустороннего творца; что тот вещественный, чувственно воспринимаемый нами мир, к которому принадлежим мы сами, есть единственный действительный мир и что наше сознание и мышление, как бы ни казались они сверхчувственными,

являются продуктом вещественного, телесного органа — мозга. Материя не есть продукт духа, а дух есть лишь высший продукт материи. Это, разумеется, чистый материализм. Но, дойдя до этого, Фейербах вдруг останавливается. Он не может преодолеть обычного философского предрассудка, предрассудка не против самого существа дела, а против слова «материализм». Он говорит:

«Для меня материализм есть основа здания человеческой сущности и человеческого знания; но он для меня не то, чем он является для физиолога, для естествоиспытателя в тесном смысле, например для Молешотта, и чем он не может не быть для них сообразно их точке зрения и их специальности, то есть он для меня не само здание. Идя назад, я целиком с материалистами; идя вперёд, я не с ними»<sup>16</sup>.

Фейербах смешивает здесь материализм как общее мировоззрение, основанное на определённом понимании отношения материи и духа, с той особой формой, в которой выражалось это мировоззрение на определённой исторической ступени, именно в XVIII веке. Больше того, он смешивает его с той опошленной, вульгаризированной формой, в которой материализм XVIII века продолжает теперь существовать в головах естествоиспытателей и врачей и в которой его в 50-х годах преподносили странствующие проповедники Бюхнер, Фогт и Молешотт. Но материализм, подобно идеализму, прошёл ряд ступеней развития. С каждым составляющим эпоху открытием даже в естественноисторической области материализм неизбежно должен изменять свою форму. А с тех пор, как и истории было дано материалистическое объяснение, здесь также открывается новый путь для развития материализма.

Материализм прошлого века был преимущественно механическим, потому что из всех естественных наук к тому времени достигла известной законченности только механика, и именно только механика твёрдых тел (земных и небесных), короче — механика тяжести. Химия существовала ещё в наивной форме, основанной на теории флогистона. Биология была ещё в пелёнках: растительный и животный организм был исследован лишь в самых грубых чертах, его объясняли чисто механическими причинами. В глазах материалистов XVIII века человек был машиной так же, как животное в глазах Декарта. Это применение исключительно масштаба механики к процессам химического и органического характера, — в области которых механические законы хотя и продолжают действовать, но отступают на задний план перед другими, более высокими законами, — составляет первую своеобразную, но неизбежную тогда ограниченность классического французского материализма.

Вторая своеобразная ограниченность этого материализма заключалась в неспособности его понять мир как процесс, как такую материю, которая находится в непрерывном историческом развитии. Это соответствовало тогдашнему состоянию естествознания и связанному с ним метафизическому, то есть антидиалектическому, методу философского мышления. Природа находится в вечном движении; это знали и тогда. Но по тогдашнему представлению, это движение столь же вечно вращалось в одном и том же круге и таким образом оставалось, собственно, на том же месте: оно всегда приводило к одним и тем же последствиям. Такое представление было тогда неизбежно. Кантовская теория возникновения солнечной системы тогда только что появилась и казалась ещё лишь простым курьёзом. История развития Земли, геология, была ещё совершенно неизвестна, а мысль о том, что нынешние живые существа являются результатом продолжительного развития от простого к сложному, вообще ещё не могла тогда быть выдвинута наукой. Неисторический взгляд на природу был, следовательно, неизбежен. И этот недостаток тем меньше можно поставить в вину философам XVIII века, что его не чужд даже Гегель. У Гегеля природа, как простое «отчуждение» идеи, не способна к развитию во времени; она может лишь развёртывать своё многообразие в пространстве, и, таким образом, осуждённая на вечное повторение одних и тех же процессов, она выставляет одновременно и одну рядом с другой все заключающиеся в ней ступени развития. И эту бессмыслицу развития в пространстве, но вне времени, — которое является основным условием всякого развития, — Гегель навязывал природе как раз в то время, когда уже достаточно были разработаны и геология, и эмбриология, и физиология растений и животных, и органическая химия, и когда на основе этих новых наук уже повсюду зарождались гениальные догадки, предвосхищавшие позднейшую теорию развития (например Гёте и Ламарк). Но так повелевала система, и в угоду системе метод должен был изменить самому себе.

В области истории — то же отсутствие исторического взгляда на вещи. Здесь приковывала взор борьба с остатками средневековья. На средние века смотрели как на простой перерыв в ходе истории, вызванный тысячелетним всеобщим варварством. Никто не обращал внимания на большие успехи, сделанные в течение средних веков: расширение культурной области Европы, образование там в соседстве друг с другом великих жизнеспособных наций, наконец, огромные технические успехи XIV и XV веков. А тем самым становился невозможным

правильный взгляд на великую историческую связь, и история и в лучшем случае являлась готовым к услугам философов сборником примеров и иллюстраций.

Вульгаризаторы, взявшие на себя в пятидесятых годах в Германии роль разносчиков материализма, не вышли ни в чём за эти пределы учений своих учителей. Все дальнейшие успехи естественных наук служили им лишь новыми доводами против существования творца вселенной. Да они и не помышляли о том, чтобы развивать дальше теорию. Идеализм, премудрость которого к тому времени уже окончательно истощилась и который был смертельно ранен революцией 1848 г., получил, таким образом, удовлетворение в том, что материализм в это время пал ещё ниже. Фейербах был совершенно прав, отклоняя от себя всякую ответственность за этот материализм; он только не имел права смешивать учение странствующих проповедников с материализмом вообще.

Впрочем, здесь надо иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, и при жизни Фейербаха естествознание находилось в том процессе сильнейшего брожения, который получил относительное, вносящее ясность завершение только за последние пятнадцать лет. Собрана была небывалая до сих пор масса нового материала для познания, но лишь в самое последнее время стало возможно установить связь, а стало быть, и порядок в этом хаосе стремительно нагромождавшихся открытий. Правда, Фейербах был современником трёх важнейших открытий — открытия клетки, учения о превращении энергии и теории развития, названной по имени Дарвина. Но мог ли пребывавший в деревенском уединении философ в достаточной степени следить за наукой, чтобы в полной мере оценить такие открытия, которые тогда сами естествоиспытатели отчасти ещё оспаривали, отчасти же не умели надлежащим образом использовать? Виноваты тут единственно жалкие немецкие порядки, благодаря которым философские кафедры замещались исключительно мудрствующими эклектическими крохоборами, между тем как Фейербах, бесконечно превосходивший всех их, вынужден был окрестничать и прозябать в деревенском захолустье. Не Фейербах, следовательно, виноват в том, что ставший теперь возможным исторический взгляд на природу, устраняющий все односторонности французского материализма, остался для него недоступным.

Во-вторых, Фейербах был совершенно прав, когда говорил, что исключительно естественнонаучный материализм «составляет основу здания человеческого знания, но ещё не самое здание». Ибо мы живём не только в природе, но и в человеческом

обществе, которое не в меньшей мере, чем природа, имеет свою историю развития и свою науку. Задача, следовательно, состояла в том, чтобы согласовать науку об обществе, то есть всю совокупность так называемых исторических и философских наук, с материалистическим основанием и перестроить её соответственно этому основанию. Но Фейербаху не суждено было сделать это. Здесь он, несмотря на «основу», ещё не освободился от старых идеалистических пут, что признавал он сам, говоря: «Идя назад, я с материалистами; идя вперёд, я не с ними». Но именно здесь, в области общественной, сам Фейербах «вперёд», дальше своей точки зрения 1840 или 1844 г., и не пошёл, и опять-таки главным образом вследствие своего отшельничества, в силу которого он, по своим наклонностям гораздо больше всех других философов нуждавшийся в обществе, вынужден был разрабатывать свои мысли в полном уединении, а не в дружеских или враждебных встречах с другими людьми своего калибра. Ниже мы подробнее рассмотрим, в какой большой степени он оставался идеалистом в указанной области.

Заметим ещё, что Штарке видит идеализм Фейербаха не в том, в чём он действительно заключается.

«Фейербах — идеалист; он верит в прогресс человечества» (стр. 19). «Основой, фундаментом всего остаётся всё-таки идеализм. Реализм только предохраняет нас от заблуждений в то время, когда мы следуем своим идеальным стремлениям. Разве сострадание, любовь и служение истине и праву не идеальные силы?» (стр. VIII).

Во-первых, здесь идеализмом называется не что иное, как стремление к идеальным целям. Но эти цели необходимым образом связаны разве только с кантовским идеализмом и его «категорическим императивом». Однако даже Кант назвал свою философию «трансцендентальным идеализмом» вовсе не потому, что в ней речь идёт и о нравственных идеалах, а по совершенно другим причинам, неизвестным, конечно, Штарке. Предрассудок относительно того, что вера в нравственные, то есть общественные, идеалы составляет будто бы сущность философского идеализма, возник вне философии, у немецкого филистера, который подбирал потребные ему крохи философского образования в стихотворениях Шиллера. И никто не критиковал более резко бессильный кантовский «категорический императив» (бессильный потому, что требует невозможного, следовательно, никогда не приходит ни к чему действительному), никто не осмеивал более жестоко насаждённую Шиллером филистерскую наклонность помечтать о неосуществимых идеалах (см., например, «Феноменологию»<sup>17</sup>), — чем это делал законченный идеалист Гегель.



Во-вторых, никак не избежать того обстоятельства, что всё, что побуждает человека к деятельности, должно проходить через его голову: даже за еду и питьё человек принимается вследствие того, что в его голове отражаются ощущения голода и жажды, а перестаёт есть и пить вследствие того, что в его голове отражается ощущение сытости. Воздействия внешнего мира на человека запечатлеваются в его голове, отражаются в ней в виде чувств, мыслей, побуждений, проявлений воли, словом — в виде «идеальных стремлений», и в этом виде они становятся «идеальными силами». И если данного человека делает идеалистом только то обстоятельство, что он «следует идеальным стремлениям» и что он признаёт влияние на него «идеальных сил», то всякий мало-мальски нормально развитый человек — идеалист от природы, и непонятым остаётся одно: как вообще могут быть на свете материалисты?

В-третьих, убеждение в том, что человечество, по крайней мере в данное время, движется в общем и целом вперёд, не имеет абсолютно ничего общего с противоположностью материализма и идеализма. Французские материалисты почти фанатически держались этого убеждения — не меньше деистов<sup>18</sup> Вольтера и Руссо — и довольно часто приносили ему величайшие личные жертвы. Если кто-нибудь посвятил всю свою жизнь «служению истине и праву» — в хорошем смысле этих слов, — то таким человеком был, например, Дидро. И когда Штарке объявляет всё это идеализмом, он доказывает только то, что слово материализм, а с ним вместе и вся противоположность обоих направлений утратили здесь у него всякий смысл.

Фактически Штарке здесь делает, — хотя, может быть, и бессознательно, — непростительную уступку укоренившемуся под влиянием долголетней поповской клеветы филистерскому предрассудку против названия материализм. Под материализмом филистер понимает обжорство, пьянство, похоть, плотские наслаждения и тщеславие, корыстолюбие, скупость, алчность, погоню за барышом и биржевые плутни, короче — все те грязные пороки, которым он сам предаётся втайне. Идеализм же означает у него веру в добродетель, любовь ко всему человечеству и вообще веру в «лучший мир», о котором он кричит перед другими, но в который он сам начинает веровать разве только тогда, когда у него голова болит с похмелья или когда он обанкротился, словом — когда ему приходится переживать неизбежные последствия своих обычных «материалистических» излишеств. При этом он тянет свою любимую песню: Что же такое человек? Он — полузверь и полуангел.

В остальном же Штарке усердно старается защитить Фейербаха от нападений и учений тех доцентов, которые шумят теперь в Германии под именем философов. Для людей, интересующихся выродившимся потомством классической немецкой философии, это, конечно, важно; для самого Штарке это могло казаться необходимым. Но мы пощадим читателя.

#### IV

Штраус, Бауэр, Штирнер, Фейербах были отпрысками гегелевской философии, поскольку они не покидали философской почвы. После своей «Жизни Иисуса» и «Догматики»<sup>27</sup> Штраус занимался только философской и историко-церковной беллетристикой à la Ренан. Бауэр сделал нечто значительное лишь в области истории возникновения христианства. Штирнер остался простым курьёзом даже после того, как Бакунин перемешал его с Прудоном и окрестил эту смесь «анархизмом». Один Фейербах был выдающимся философом. Но он не только не сумел перешагнуть за пределы философии, выдававшей себя за некую науку наук, парящую над всеми отдельными науками и связывающую их воедино, — эта философия оставалась в его глазах неприкосновенной святыней, — но даже как философ он остановился на полдороге, был материалист внизу, идеалист вверху. Он не одолел Гегеля оружием критики, а просто отбросил его в сторону как нечто негодное к употреблению; в то же время он сам не был в состоянии противопоставить энциклопедическому богатству гегелевской системы ничего положительного, кроме напыщенной религии любви и тощей, бессильной морали.

Но при разложении гегелевской школы образовалось ещё иное направление, единственное, которое действительно принесло плоды. Это направление главным образом связано с именем Маркса\*.

\* Я позволю здесь себе одно личное объяснение. В последнее время не раз указывали на моё участие в выработке этой теории. Поэтому я вынужден сказать здесь несколько слов, исчерпывающих этот вопрос. Я не могу отрицать, что и до и во время моей сорокалетней совместной работы с Марксом принимал известное самостоятельное участие как в обосновании, так и в особенности в разработке теории, о которой идёт речь. Но огромнейшая часть основных руководящих мыслей, особенно в экономической и исторической области, и, ещё больше, их окончательная чёткая формулировка принадлежит Марксу. То, что внёс я, Маркс мог легко сделать и без меня, за исключением, может быть, двух-трех специальных областей. А того, что сделал Маркс, я никогда не мог бы сделать. Маркс стоял выше, видел дальше, обозревал больше и быстрее всех нас. Маркс был гений, мы, в лучшем случае, — таланты. Без него наша теория далеко не была бы теперь тем, что она есть. Поэтому она по праву носит его имя.

Разрыв с философией Гегеля произошёл и здесь путём возврата к материалистической точке зрения. Это значит, что люди этого направления решились понимать действительный мир — природу и историю — таким, каким он сам даётся всякому, кто подходит к нему без предвзятых идеалистических выдумок; они решились без сожаления пожертвовать всякой идеалистической выдумкой, которая не соответствует фактам, взятым в их собственной, а не в какой-то фантастической связи. И ничего более материализм вообще не означает. Новое направление отличалось лишь тем, что здесь впервые действительно серьёзно отнеслись к материалистическому мировоззрению, что оно было последовательно проведено — по крайней мере в основных чертах — во всех рассматриваемых областях знания.

Гегель не был просто отброшен в сторону. Наоборот, за исходную точку была взята указанная выше революционная сторона его философии, диалектический метод. Но этот метод в его гегелевской форме был непригоден. У Гегеля диалектика есть саморазвитие понятия. Абсолютное понятие не только существует — неизвестно где — от века, но и составляет истинную, живую душу всего существующего мира. Оно развивается по направлению к самому себе через все те предварительные ступени, которые подробно рассмотрены в «Логике» и которые все заключены в нём самом. Затем оно «отчуждает» себя, превращаясь в природу, где оно, не сознавая самого себя, приняв вид естественной необходимости, проделывает новое развитие, и в человеке, наконец, снова приходит к самосознанию. А в истории это самосознание опять выбивается из первоначального состояния, пока, наконец, абсолютное понятие не приходит опять полностью к самому себе в гегелевской философии. Обнаруживающееся в природе и в истории диалектическое развитие, то есть причинная связь того поступательного движения, которое сквозь все зигзаги и сквозь все временные попятные шаги прокладывает себе путь от низшего к высшему, — это развитие является у Гегеля только отпечатком самодвижения понятия, вечно совершающегося неизвестно где, но во всяком случае совершенно независимо от всякого мыслящего человеческого мозга. Надо было устранить это идеологическое извращение. Вернувшись к материалистической точке зрения, мы снова увидели в человеческих понятиях отображения действительных вещей, вместо того чтобы в действительных вещах

видеть отображения тех или иных ступеней абсолютного понятия. Диалектика сводилась этим к науке об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления: два ряда законов, которые по сути дела тождественны, а по своему выражению различны лишь постольку, поскольку человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе, — а до сих пор большей частью и в человеческой истории — они прокладывают себе путь бессознательно, в форме внешней необходимости, среди бесконечного ряда кажущихся случайностей. Таким образом, диалектика понятий сама становилась лишь сознательным отражением диалектического движения действительного мира. Вместе с этим гегелевская диалектика была перевёрнута, а лучше сказать — вновь поставлена на ноги, так как прежде она стояла на голове. И замечательно, что не одни мы открыли эту материалистическую диалектику, которая вот уже много лет является нашим лучшим орудием труда и нашим острейшим оружием; немецкий рабочий Иосиф Дицген вновь открыл её независимо от нас и даже независимо от Гегеля\*.

Тем самым революционная сторона гегелевской философии была восстановлена и одновременно освобождена от тех идеалистических оболочек, которые у Гегеля затрудняли её последовательное проведение. Великая основная мысль, — что мир состоит не из готовых, законченных *предметов*, а представляет собой совокупность *процессов*, в которой предметы, кажущиеся неизменными, равно как и делаемые головой мысленные их снимки, понятия, находятся в непрерывном изменении, то возникают, то уничтожаются, причём поступательное развитие, при всей кажущейся случайности и вопреки временным отливам, в конечном счёте прокладывает себе путь, — эта великая основная мысль со времени Гегеля до такой степени вошла в общее сознание, что едва ли кто-нибудь станет оспаривать её в её общем виде. Но одно дело признавать её на словах, другое дело — применять её в каждом отдельном случае и в каждой данной области исследования. Если же мы при исследовании постоянно исходим из этой точки зрения, то для нас раз навсегда утрачивает всякий смысл требование окончательных решений и вечных истин; мы никогда не забываем, что все приобретаемые нами знания по необходимости ограничены и обусловлены теми обстоятельствами, при которых мы их приобретаем. Вместе с тем нам уже не могут больше внушать почтение такие

\* См. «Сущность головной работы, изложено представителем физического труда». Гамбург, изд. Мейснера<sup>28</sup>.

непреодолимые для старой, но всё ещё весьма распространённой метафизики противоположности, как противоположности истины и заблуждения, добра и зла, тождества и различия, необходимости и случайности. Мы знаем, что эти противоположности имеют лишь относительное значение: то, что ныне признаётся истиной, имеет свою ошибочную сторону, которая теперь скрыта, но со временем выступит наружу; и совершенно так же то, что признано теперь заблуждением, имеет истинную сторону, в силу которой оно прежде могло считаться истиной; то, что утверждается как необходимое, слагается из чистых случайностей, а то, что считается случайным, представляет собой форму, за которой скрывается необходимость, и т. д.

Старый метод исследования и мышления, который Гегель называет «метафизическим», который имел дело преимущественно с *предметами* как с чем-то законченным и неизменным и остатки которого до сих пор ещё крепко сидят в головах, имел в своё время великое историческое оправдание. Надо было исследовать предметы, прежде чем можно было приступить к исследованию процессов. Надо сначала знать, что такое данный предмет, чтобы можно было заняться теми изменениями, которые с ним происходят. Так именно и обстояло дело в естественных науках. Старая метафизика, считавшая предметы законченными, выросла из такого естествознания, которое изучало предметы неживой и живой природы как нечто законченное. Когда же это изучение отдельных предметов подвинулось настолько далеко, что можно было сделать решительный шаг вперёд, то есть перейти к систематическому исследованию тех изменений, которые происходят с этими предметами в самой природе, тогда и в философской области пробил смертный час старой метафизики. И в самом деле, если до конца прошлого столетия естествознание было преимущественно *собирающей* наукой, наукой о законченных предметах, то в нашем веке оно стало в сущности *упорядочивающей* наукой, наукой о процессах, о происхождении и развитии этих предметов и о связи, соединяющей эти процессы природы в одно великое целое. Физиология, которая исследует процессы в растительном и животном организме; эмбриология, изучающая развитие отдельного организма от зародышевого состояния до зрелости; геология, изучающая постепенное образование земной коры, — все эти науки суть детища нашего века.

Познание взаимной связи процессов, совершающихся в природе, двинулось гигантскими шагами вперёд особенно благодаря трём великим открытиям:

Во-первых, благодаря открытию клетки как той единицы, из размножения и дифференциации которой развивается всё тело растения и животного. Это открытие не только убедило нас, что развитие и рост всех высших организмов совершаются по одному общему закону, но, показав способность клеток к изменению, оно наметило также путь, ведущий к видовым изменениям организмов, изменениям, вследствие которых организмы могут совершать процесс развития, представляющий собой нечто большее, чем развитие только индивидуальное.

Во-вторых, благодаря открытию превращения энергии, показавшему, что все так называемые силы, действующие прежде всего в неорганической природе, — механическая сила и её дополнение, так называемая потенциальная энергия, теплота, излучение (свет, resp. \* лучистая теплота), электричество, магнетизм, химическая энергия, — представляют собой различные формы проявления универсального движения, которые переходят одна в другую в определённых количественных отношениях, так что, когда исчезает некоторое количество одной, на её место появляется определённое количество другой, и всё движение в природе сводится к этому непрерывному процессу превращения из одной формы в другую.

Наконец, в-третьих, благодаря впервые в общей связи представленному Дарвином доказательству того, что все окружающие нас теперь организмы, не исключая и человека, возникли в результате длительного процесса развития из немногих первоначально одноклеточных зародышей, а эти зародыши, в свою очередь, образовались из возникшей химическим путём протоплазмы, или белка.

Благодаря этим трём великим открытиям и прочим громадным успехам естествознания, мы можем теперь в общем и целом обнаружить не только ту связь, которая существует между процессами природы в отдельных её областях, но также и ту, которая имеется между этими отдельными областями. Таким образом, с помощью фактов, доставленных самим эмпирическим естествознанием, можно в довольно систематической форме дать общую картину природы как связного целого. Дать такого рода общую картину природы было прежде задачей так называемой натурфилософии, которая могла это делать только таким образом, что заменяла неизвестные ещё ей действительные связи явлений идеальными, фантастическими связями и замещала недостающие факты вымыслами, пополняя действительные пробелы лишь в воображении. При этом ею были высказаны

\* — respective — соответственно. *Ред.*

многие гениальные мысли и предугаданы многие позднейшие открытия, но не мало также было наговорено и вздора. Иначе тогда и быть не могло. Теперь же, когда нам достаточно взглянуть на результаты изучения природы диалектически, то есть с точки зрения их собственной связи, чтобы составить удовлетворительную для нашего времени «систему природы», и когда сознание диалектического характера этой связи проникает даже в метафизически вышколенные головы естествоиспытателей вопреки их воле, — теперь натурфилософии пришёл конец. Всякая попытка воскресить её не только была бы излишней, а *была бы шагом назад*.

Но то, что применимо к природе, которую мы понимаем теперь как исторический процесс развития, применимо также ко всем отраслям истории общества и ко всей совокупности наук, занимающихся вещами человеческими (и божественными). Подобно натурфилософии, философия истории, права, религии и т. д. состояла в том, что место действительной связи, которую следует обнаруживать в событиях, занимала связь, измышленная философами; что на историю, — и в её целом и в отдельных частях, — смотрели как на постепенное осуществление идей, и притом, разумеется, всегда только любимых идей каждого данного философа. Таким образом выходило, что история бессознательно, но необходимо работала на осуществление известной, заранее поставленной идеальной цели; у Гегеля, например, такой целью являлось осуществление его абсолютной идеи, и неуклонное стремление к этой абсолютной идее составляло, по его мнению, внутреннюю связь в исторических событиях. На место действительной, ещё не известной связи ставилось, таким образом, какое-то новое, бессознательное или постепенно достигающее сознания таинственное провидение. Здесь надо было, значит, совершенно так же, как и в области природы, устранить эти вымышленные, искусственные связи, открыв связи действительные. А эта задача в конечном счёте сводилась к открытию тех общих законов движения, которые в качестве господствующих прокладывают себе путь в истории человеческого общества.

Но история развития общества в одном пункте существенно отличается от истории развития природы. В природе (поскольку мы оставляем в стороне обратное влияние на неё человека) действуют одна на другую лишь слепые, бессознательные силы, во взаимодействии которых и проявляются общие законы. Здесь нигде нет сознательной, желаемой цели: ни в бесчисленных кажущихся случайностях, видимых на поверхности, ни в окончательных результатах, подтверждающих наличие закономерности

внутри этих случайностей. Наоборот, в истории общества действуют люди, одарённые сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определённым целям. Здесь ничто не делается без сознательного намерения, без желаемой цели. Но как ни важно это различие для исторического исследования, — особенно отдельных эпох и событий, — оно несколько не изменяет того факта, что ход истории подчиняется внутренним общим законам. В самом деле, и в этой области на поверхности явлений, несмотря на сознательно желаемые цели каждого отдельного человека, царствует, в общем и целом, по-видимому, случай. Желаемое совершается лишь в редких случаях; по большей же части цели, поставленные людьми перед собой, приходят во взаимные столкновения и противоречия или оказываются недостижимыми частью по самому своему существу, частью по недостатку средств для их осуществления. Столкновения бесчисленных отдельных стремлений и отдельных действий приводят в области истории к состоянию, совершенно аналогичному тому, которое господствует в лишённой сознания природе. Действия имеют известную желаемую цель; но результаты, на деле вытекающие из этих действий, вовсе нежелательны. А если вначале они, по-видимому, и соответствуют желаемой цели, то в конце концов они ведут совсем не к тем последствиям, которые были желательны. Таким образом, получается, что в общем и целом случайность господствует также и в области исторических явлений. Но где на поверхности происходит игра случая, там сама эта случайность всегда оказывается подчинённой внутренним, скрытым законам. Всё дело лишь в том, чтобы открыть эти законы.

Каков бы ни был ход истории, люди делают её так: каждый преследует свои собственные, сознательно поставленные цели, а общий итог этого множества действующих по различным направлениям стремлений и их разнообразных воздействий на внешний мир — это именно и есть история. Вопрос сводится, стало быть, также к тому, чего хочет это множество отдельных лиц. Воля определяется страстью или размышлением. Но те рычаги, которыми, в свою очередь, непосредственно определяются страсть или размышление, бывают самого разнообразного характера. Отчасти это могут быть внешние предметы, отчасти — идеальные побуждения: честолюбие, «служение истине и праву», личная ненависть или даже чисто индивидуальные прихоти всякого рода. Но, с одной стороны, мы уже видели, что действующие в истории многочисленные отдельные стремления в большинстве случаев вызывают не те последствия, которые были желательны, а совсем другие, часто прямо



противоположные тому, что имелось в виду, так что и эти побуждения, следовательно, имеют по отношению к конечному результату лишь подчинённое значение. А с другой стороны, возникает новый вопрос: какие движущие силы скрываются, в свою очередь, за этими побуждениями, каковы те исторические причины, которые в головах действующих людей принимают форму данных побуждений?

Старый материализм никогда не задавался таким вопросом. Взгляд его на историю — поскольку он вообще имел такой взгляд — был поэтому по существу прагматический: он судил обо всём по мотивам действий, делил исторических деятелей на честных и бесчестных и находил, что честные, как правило, оказывались в дураках, а бесчестные торжествовали. Из этого обстоятельства для него вытекал тот вывод, что изучение истории даёт очень мало назидательного, а для нас вытекает тот вывод, что в исторической области старый материализм изменяет самому себе, считая действующие там идеальные побудительные силы последними причинами событий, вместо того чтобы исследовать, что за ними кроется, каковы побудительные силы этих побудительных сил. Непоследовательность заключается не в том, что признаётся существование *идеальных* побудительных сил, а в том, что останавливаются на них, не идут дальше, к их движущим причинам. Напротив, философия истории, особенно в лице Гегеля, признавала, что как выставленные напоказ, так и действительные побуждения исторических деятелей вовсе не представляют собой конечных причин исторических событий, что за этими побуждениями стоят другие движущие силы, которые и надо изучать. Но философия истории искала эти силы не в самой истории; напротив, она приносила их туда извне, из философской идеологии. Так, например, вместо того чтобы объяснять историю Древней Греции из её собственной внутренней связи, Гегель просто-напросто объявляет, что эта история есть не что иное, как выработка «форм прекрасной индивидуальности», осуществление «художественного произведения» как такового<sup>29</sup>. При этом он делает много прекрасных и глубоких замечаний о древних греках, но тем не менее нас в настоящее время уже не удовлетворяют подобные объяснения, представляющие собой одни только фразы.

Когда, стало быть, речь заходит об исследовании движущих сил, стоящих за побуждениями исторических деятелей, — осознано ли это или, как бывает очень часто, не осознано, — и образующих в конечном счёте подлинные движущие силы истории, то надо иметь в виду не столько побуждения отдельных лиц, хотя бы и самых выдающихся, сколько те побуждения,

которые приводят в движение большие массы людей, целые народы, а в каждом данном народе, в свою очередь, целые классы. Да и здесь важны не кратковременные взрывы, не скоропреходящие вспышки, а продолжительные действия, приводящие к великим историческим переменам. Исследовать движущие причины, которые ясно или неясно, непосредственно или в идеологической, может быть, даже в фантастической форме отражаются в виде сознательных побуждений в головах действующих масс и их вождей, так называемых великих людей, — это единственный путь, ведущий к познанию законов, господствующих в истории вообще и в её отдельные периоды или в отдельных странах. Всё, что приводит людей в движение, должно пройти через их голову; но какой вид принимает оно в этой голове, в очень большой мере зависит от обстоятельств. Рабочие не разрушают теперь машин, как они делали это ещё в 1848 г. на Рейне, но это вовсе не значит, что они примирились с капиталистическим применением машин.

Но если во все предшествующие периоды исследование этих движущих причин истории было почти невозможно из-за того, что связи этих причин с их следствиями были запутаны и скрыты, то в наше время связи эти до такой степени упростились, что решение загадки стало, наконец, возможным. Со времени введения крупной промышленности, то есть по крайней мере со времени европейского мира 1815 г., в Англии ни для кого уже не было тайной, что центром всей политической борьбы в этой стране являлись стремления к господству двух классов: землевладельческой аристократии (*landed aristocracy*), с одной стороны, и буржуазии (*middle class*) — с другой. Во Франции тот же самый факт дошёл до сознания вместе с возвращением Бурбонов. Историки периода Реставрации, от Тьерри до Гизо, Минье и Тьера, постоянно указывают на него как на ключ к пониманию французской истории, начиная со средних веков. А с 1830 г. в обеих этих странах рабочий класс, пролетариат, признан был третьим борцом за господство. Отношения так упростились, что только люди, умышленно закрывавшие глаза, могли не видеть, что в борьбе этих трёх больших классов и в столкновениях их интересов заключается движущая сила всей новейшей истории, по крайней мере в указанных двух самых передовых странах.

Но как возникли эти классы? Если на первый взгляд происхождение крупного, некогда феодального землевладения могло ещё быть приписано, по крайней мере в первую очередь, политическим причинам, насильственному захвату, то по отношению к буржуазии и пролетариату это было уже невысказано. Слишком

очевидно было, что происхождение и развитие этих двух больших классов определялось чисто экономическими причинами. И столь же очевидно было, что борьба между крупными землевладельцами и буржуазией, так же, как и борьба между буржуазией и пролетариатом, велась прежде всего ради экономических интересов, для осуществления которых политическая власть должна была служить всего лишь средством. Как буржуазия, так и пролетариат возникли вследствие перемен в экономических отношениях, точнее говоря — в способе производства. Оба эти класса развились благодаря переходу сначала от цехового ремесла к мануфактуре, а затем от мануфактуры к крупной промышленности, вооружённой паром и машинами. На известной ступени развития, пущенные в ход буржуазией новые производительные силы — прежде всего разделение труда и соединение в одном общем мануфактурном предприятии многих частичных рабочих — и развившиеся благодаря им условия и потребности обмена стали несовместимыми с существующим, исторически унаследованным и освящённым законом строем производства, то есть с цеховыми и бесчисленными прочими личными и местными привилегиями (которые для непривилегированных сословий были столь же бесчисленными оковами), свойственными феодальному общественному строю. В лице своей представительницы, буржуазии, производительные силы восстали против строя производства, представленного феодальными землевладельцами и цеховыми мастерами. Исход борьбы известен. Феодальные оковы были разбиты; в Англии постепенно, во Франции одним ударом, в Германии с ними всё ещё не разделились. Но подобно тому как мануфактура на известной ступени своего развития вступила в конфликт с феодальным строем производства, так и крупная промышленность оказалась теперь уже в конфликте с пришедшим ему на смену буржуазным строем. Связанная этим строем, скованная узкими рамками капиталистического способа производства, она, с одной стороны, ведёт к непрерывно растущей пролетаризации всей огромной массы народа, а с другой — создаёт всё увеличивающуюся массу продуктов, не находящих сбыта. Перепроизводство и массовая нищета — одно является причиной другого — таково то нелепое противоречие, к которому приходит крупная промышленность и которое с необходимостью требует избавления производительных сил от их нынешних оков посредством изменения способа производства.

Таким образом, по крайней мере для новейшей истории, доказано, что всякая политическая борьба есть борьба классовая и что всякая борьба классов за своё освобождение, невзирая

на её неизбежно политическую форму, — ибо всякая классовая борьба есть борьба политическая, — ведётся, в конечном счёте, из-за освобождения *экономического*. Итак, несомненно, что, по крайней мере в новейшей истории, государство, политический строй, является подчинённым, а гражданское общество, царство экономических отношений, — решающим элементом. По старому взгляду на государство, разделявшемуся и Гегелем, оно считалось, наоборот, определяющим, а гражданское общество — определяемым элементом. Видимость этому соответствует. Подобно тому как у отдельного человека, для того чтобы он стал действовать, все побудительные силы, вызывающие его действия, неизбежно должны пройти через его голову, должны превратиться в побуждения его воли, точно так же и все потребности гражданского общества — независимо от того, какой класс в данное время господствует, — неизбежно проходят через волю государства, чтобы в форме законов получить всеобщее значение. Это — формальная сторона дела, которая сама собой разумеется. Но, спрашивается, каково же содержание этой только формальной воли, — всё равно, отдельного лица или целого государства, — откуда это содержание берётся и почему желают именно этого, а не чего-либо другого? Ища ответа на этот вопрос, мы находим, что в новейшей истории государственная воля определяется в общем и целом изменяющимися потребностями гражданского общества, господством того или другого класса, а в последнем счёте — развитием производительных сил и отношений обмена.

Но если даже в наше новейшее время с его гигантскими средствами производства и сообщения государство не составляет самостоятельной области и не развивается самостоятельно, а и в существовании своём и в своём развитии зависит, в конечном счёте, от экономических условий жизни общества, то тем более это имеет силу по отношению ко всем прежним временам, когда ещё не было таких богатых средств производства материальной жизни людей и когда, следовательно, необходимость этого производства неизбежно должна была в ещё большей степени господствовать над людьми. Если даже теперь, в эпоху крупной промышленности и железных дорог, государство в целом является лишь выражением, в концентрированной форме, экономических потребностей класса, господствующего в производстве, то ещё неизбежнее была такая его роль в ту эпоху, когда всякое данное поколение людей должно было тратить гораздо бóльшую часть приходящегося на его жизнь времени для удовлетворения своих материальных потребностей и когда оно, стало быть, зависело от них гораздо больше,

чем зависим мы теперь. Изучение истории прежних эпох убедительнейшим образом подтверждает это, как только оно обращает серьёзное внимание на эту сторону дела. Но, разумеется, здесь мы не можем пускаться в подобное исследование.

Если государство и государственное право определяются экономическими отношениями, то само собой понятно, что теми же отношениями определяется и гражданское право, роль которого в сущности сводится к тому, что оно санкционирует существующие, при данных обстоятельствах нормальные, экономические отношения между отдельными лицами. Но форма, в которой даётся эта санкция, может быть очень различна. Можно, например, как это произошло в Англии в соответствии со всем ходом её национального развития, сохранять значительную часть форм старого феодального права, вкладывая в них буржуазное содержание, и даже прямо подсовывать буржуазный смысл под феодальное наименование. Но можно также — как это произошло в континентальной Западной Европе — взять за основу первое всемирное право общества товаропроизводителей, то есть римское право, с его непревзойдённой по точности разработкой всех существенных правовых отношений простых товаровладельцев (покупатель и продавец, кредитор и должник, договор, обязательство и т. д.). При этом можно — на потребу ещё мелкобуржуазного и полуфеодального общества — или просто судебной практикой низвести это право до уровня этого общества (общегерманское право), или же с помощью якобы просвещённых, морализирующих юристов переработать его в особый свод законов, который соответствовал бы указанному уровню развития общества и который при этих обстоятельствах будет плох также и в юридическом отношении (прусское право). Можно, наконец, после великой буржуазной революции создать на основе всё того же римского права такой классический свод законов буржуазного общества, как французский *Code civile*<sup>\*</sup>. Если, стало быть, нормы гражданского права представляют собой лишь юридическое выражение экономических условий общественной жизни, то они, смотря по обстоятельствам, могут выражать их иногда хорошо, а иногда и плохо.

В лице государства перед нами выступает первая идеологическая сила над человеком. Общество создаёт себе орган для защиты своих общих интересов от внутренних и внешних нападений. Этот орган есть государственная власть. Едва возникнув,

<sup>\*</sup> — Гражданский кодекс. *Ред.*

он приобретает самостоятельность по отношению к обществу и тем более успевает в этом, чем более он становится органом одного определённого класса и чем более явно он осуществляет господство этого класса. Борьба угнетённого класса против господствующего неизбежно становится политической борьбой, борьбой прежде всего против политического господства этого класса. Сознание связи этой политической борьбы с её экономической основой ослабевает, а иногда и теряется совсем. Если же оно не совсем исчезает у самих участников борьбы, то почти всегда отсутствует у историков. Из древних историков, которые описывали борьбу, происходившую в недрах Римской республики, только Аппиан говорит нам ясно и отчётливо, из-за чего она в конечном счёте велась: из-за земельной собственности.

Но, став самостоятельной силой по отношению к обществу, государство немедленно порождает новую идеологию. У политиков по профессии, у теоретиков государственного права и у юристов, занимающихся гражданским правом, связь с экономическими фактами теряется окончательно. Поскольку в каждом отдельном случае экономические факты, чтобы получить санкцию в форме закона, должны принимать форму юридического мотива и поскольку при этом следует, разумеется, считаться со всей системой уже существующего права, постольку теперь кажется, что юридическая форма — это всё, а экономическое содержание — ничто. Государственное и гражданское право рассматриваются как самостоятельные области, которые имеют своё независимое историческое развитие, которые сами по себе поддаются систематическому изложению и требуют такой систематизации путём последовательного искоренения всех внутренних противоречий.

Идеологии ещё более высокого порядка, то есть ещё более удаляющиеся от материальной экономической основы, принимают форму философии и религии. Здесь связь представлений с их материальными условиями существования всё более запутывается, всё более затемняется промежуточными звеньями. Но всё-таки она существует. Как вся эпоха Возрождения, начиная с середины XV века, так и вновь пробудившаяся с тех пор философия была в сущности плодом развития городов, то есть бюргерства. Философия лишь по-своему выражала те мысли, которые соответствовали развитию мелкого и среднего бюргерства в крупную буржуазию. Это ясно выступает у англичан и французов прошлого века, которые часто были столько же экономистами, сколько и философами. Относительно гегелевской школы мы показали это выше.

Бросим, однако, беглый взгляд и на религию, которая всего дальше отстоит от материальной жизни и кажется наиболее чуждой ей. Религия возникла в самые первобытные времена из самых невежественных, тёмных, первобытных представлений людей о своей собственной и об окружающей их внешней природе. Но, раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке. Иначе она не была бы идеологией, то есть не имела бы дела с мыслями как с самостоятельными сущностями, которые обладают независимым развитием и подчиняются только своим собственным законам. Тот факт, что материальные условия жизни людей, в головах которых совершается этот мыслительный процесс, в конечном счёте определяют собой его ход, остаётся неизбежно у этих людей неосознанным, ибо иначе пришёл бы конец всей идеологии. Эти первоначальные религиозные представления, по большей части общие каждой данной родственной группе народов, после разделения таких групп развиваются у каждого народа своеобразно, соответственно выпавшим на его долю жизненным условиям. У одного ряда таких групп народов, именно у арийского (так называемого индоевропейского), процесс этого развития подробно исследован сравнительной мифологией. Боги, созданные таким образом у каждого отдельного народа, были национальными богами, и их власть не переходила за границы охраняемой ими национальной области, по ту сторону которых безраздельно правили другие боги. Все эти боги жили в представлении людей лишь до тех пор, пока существовала создавшая их нация, и падали вместе с её гибелью. Старые национальности погибли под ударами римской мировой империи, экономических условий возникновения которой мы не можем здесь рассматривать. Старые национальные боги пришли в упадок, этой участи не избежали даже римские боги, скроенные по узкой мерке города Рима. Потребность дополнить мировую империю мировой религией ясно обнаруживается в попытках ввести в Риме поклонение, наряду с местными, всем сколько-нибудь почтенным чужеземным богам. Но подобным образом, императорскими декретами, нельзя создать новую мировую религию. Новая мировая религия, христианство, уже возникла в тиши из смеси обобщённой восточной, в особенности еврейской, теологии и вульгаризированной греческой, в особенности стоической, философии. Лишь путём кропотливого исследования можем мы узнать теперь, каков был первоначальный вид христианства, потому что оно перешло к нам уже в том официальном виде, какой придал ему Никейский собор, приспособивший его

к роли государственной религии<sup>30</sup>. Но во всяком случае, тот факт, что уже через 250 лет оно стало государственной религией, достаточно показывает, до какой степени соответствовало оно обстоятельствам того времени. В средние века, в той же самой мере, в какой развивался феодализм, христианство принимало вид соответствующей ему религии с соответствующей феодальной иерархией. А когда окрепло бюргерство, в противоположность феодальному католицизму развилась протестантская ересь, сначала у альбигойцев в Южной Франции в эпоху высшего расцвета её городов<sup>31</sup>. Средние века присоединили к теологии и превратили в её подразделения все прочие формы идеологии: философию, политику, юриспруденцию. Вследствие этого всякое общественное и политическое движение вынуждено было принимать теологическую форму. Чувства масс вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представлять им в религиозной одежде. И подобно тому как бюргерство с самого начала создало себе придаток в виде не принадлежавших ни к какому определённому сословию неимущих городских плебеев, подёнщиков и всякого рода прислуги — предшественников позднейшего пролетариата, — так и религиозная ересь уже очень рано разделилась на два вида: бюргерско-умеренный и плебейски-революционный, ненавистный даже и бюргерским еретикам.

Неистребимость протестантской ереси соответствовала непобедимости поднимавшегося бюргерства. Когда это бюргерство достаточно окрепло, его борьба с феодальным дворянством, имевшая до тех пор по преимуществу местный характер, начала принимать национальные масштабы. Первое крупное выступление произошло в Германии — так называемая Реформация. Бюргерство не было ещё достаточно сильно и развито, чтобы объединить под своим знаменем все прочие мятежные сословия — плебеев в городах, низшее дворянство и крестьян в деревне. Прежде всех потерпело поражение дворянство; поднялось крестьянское восстание, представляющее собой высшую точку всего этого революционного движения. Но города не поддержали крестьян, и революция была подавлена войсками владетельных князей, которые и воспользовались всеми её выгодными последствиями. С тех пор на целых три столетия Германия исчезает из числа стран, самостоятельно и активно действующих в истории. Но наряду с немцем Лютером выступил француз Кальвин. С чисто французской остротой выдвинул он на первый план буржуазный характер реформации, придав церкви республиканский, демократический вид. Между тем как лютеранская



реформация в Германии вырождалась и вела страну к гибели, кальвинистская реформация послужила знаменем республиканцам в Женеве, в Голландии и в Шотландии, освободила Голландию от владычества Испании и Германской империи и доставила идеологический костюм для второго акта буржуазной революции, происходившего в Англии. Здесь кальвинизм явился подлинной религиозной маскировкой интересов тогдашней буржуазии, поэтому он и не добился полного признания после революции 1689 г., окончившейся компромиссом между частью дворянства и буржуазией<sup>32</sup>. Восстановлена была английская государственная церковь, но уже не в прежнем своём виде, не в виде католицизма с королём, играющим роль папы: теперь она была сильно окрашена кальвинизмом. Старая государственная церковь праздновала весёлое католическое воскресенье и преследовала скучное воскресенье кальвинистов. Новая, проникнутая буржуазным духом, ввела именно это последнее, ещё и поныне украшающее Англию.

Во Франции в 1685 г. кальвинистское меньшинство было подавлено, обращено в католичество или изгнано<sup>33</sup>. Но к чему это повело? Уже тогда свободомыслящий Пьер Бейль был в расцвете своей деятельности, а в 1694 г. родился Вольтер. Насильственные меры Людовика XIV только облегчили французской буржуазии возможность осуществить свою революцию в нерелигиозной, исключительно политической форме, которая одна лишь и соответствовала развитому состоянию буржуазии. Вместо протестантов в национальных собраниях заседали свободомыслящие. Это означало, что христианство вступило в свою последнюю стадию. Оно уже не способно было впредь служить идеологической маскировкой для стремлений какого-нибудь прогрессивного класса; оно всё более и более становилось исключительным достоянием господствующих классов, пользующихся им просто как средством управления, как уздой для низших классов. При этом каждый из господствующих классов использует свою собственную религию: землевладельцы-дворяне — католический иезуитизм или протестантскую ортодоксию; либеральные и радикальные буржуа — рационализм. Вдобавок на деле оказывается совершенно безразличным, верят или не верят сами эти господа в свои религии.

Мы видим, стало быть, что, раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времён, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой. Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются

классовыми, следовательно, экономическими отношениями людей, делающих эти изменения. И этого здесь достаточно.

В предшествующем изложении можно было дать только общий очерк марксова понимания истории и, самое большее, пояснить её некоторыми примерами. Доказательства истинности этого понимания могут быть заимствованы только из самой истории, и я вправе сказать здесь, что в других сочинениях приведено уже достаточное количество таких доказательств. Но это понимание наносит философии смертельный удар в области истории точно так же, как диалектическое понимание природы делает ненужной и невозможной всякую натурфилософию. Теперь задача в той и в другой области заключается не в том, чтобы придумывать связи из головы, а в том, чтобы открывать их в самих фактах. За философией, изгнанной из природы и из истории, остаётся, таким образом, ещё только царство чистой мысли, поскольку оно ещё остаётся: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика.

\* \* \*

После революции 1848 г. «образованная» Германия дала отставку теории и перешла на практическую почву. Основанные на ручном труде мелкий промысел и мануфактура уступили место настоящей крупной промышленности. Германия снова появилась на мировом рынке. Новая малогерманская империя<sup>34</sup> устранила, по крайней мере, самые вопиющие из тех препятствий, которые создавались на пути этого развития существованием множества мелких государств, остатками феодализма и бюрократической системой управления. Но в той же мере, в какой спекуляция, покидая кабинеты философов, воздвигала себе храм на фондовой бирже, в той же мере и образованная Германия теряла тот великий интерес к теории, который составлял славу Германии в эпоху её глубочайшего политического унижения, — интерес к чисто научному исследованию, независимо от того, будет ли полученный результат практически выгоден или нет, противоречит он полицейским предписаниям или нет. Правда, официальное немецкое естествознание стоит ещё на высоте своего времени, особенно в области частных исследований. Но, по справедливому замечанию американского журнала «Science», решающие успехи в деле исследования великой связи между отдельными фактами и в деле обобщения этой связи в законы достигаются теперь преимущественно в Англии, а не в Германии, как прежде. Что же касается исторических наук, включая философию, то здесь вместе с классической философией совсем исчез старый дух ни перед чем

не останавливающегося теоретического исследования. Его место заняли скудоумный эклектизм, боязливая забота о местечке и доходах, вплоть до самого низкопробного карьеризма. Официальные представители этой науки стали откровенными идеологами буржуазии и существующего государства, но в такое время, когда оба открыто враждебны рабочему классу. И только в среде рабочего класса продолжает теперь жить, не зачахнув, немецкий интерес к теории. Здесь уже его ничем не вытравишь. Здесь нет никаких соображений о карьере, о наживе и о милостивом покровительстве сверху. Напротив, чем смелее и решительнее выступает наука, тем более приходит она в соответствие с интересами и стремлениями рабочих. Найдя в истории развития труда ключ к пониманию всей истории общества, новое направление с самого начала обращалось преимущественно к рабочему классу и встретило с его стороны такое сочувствие, какого оно не искало и не ожидало со стороны официальной науки. Немецкое рабочее движение является наследником немецкой классической философии.

<sup>14</sup> Энгельс, по-видимому, имеет в виду книгу: E. F. im Thurn. «Among the Indians of Guiana». London, 1883, p. 344–346 (Э. Ф. им Турн. «Среди индейцев Гвианы». Лондон, 1883, стр. 344–346). — 12.

<sup>15</sup> Речь идет о планете Нептун, открытой в 1846 г. немецким астрономом Иоганном Галле. — 14.

<sup>16</sup> Энгельс цитирует здесь афоризмы Фейербаха. Эта цитата приводится в книге Штарке «Ludwig Feuerbach». Stuttgart, 1885, на стр. 166. Она взята из книги: K. Grün. «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner Philosophischen Charakterentwicklung». Bd. II, Leipzig und Heidelberg, 1874, S. 308 (К. Грюн. «Людвиг Фейербах, его переписка и литературное наследство, а также анализ его философского воззрения». Т. II, Лейпциг и Гейдельберг, 1874, стр. 308). — 16.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel. «Phänomenologie des Geistes» (Г. В. Ф. Гегель. «Феноменология духа»). Первое издание этой работы вышло в Бамберге и Вюрцбурге в 1807 году. — 19.

<sup>18</sup> Деисты — сторонники религиозно-философского учения, признающего бога как безличную разумную первопричину мира, но отрицающего его вмешательство в жизнь природы и общества. В условиях господства феодально-церковного мировоззрения деизм нередко выступал с рационалистических позиций, критикуя средневековое теологическое мировоззрение, разоблачая паразитизм и шарлатанство духовенства. Однако деисты в то же время шли на компромисс с религией, выступая за сохранение её для народных масс в рациональной форме. — 20.

<sup>27</sup> Речь идет о книге Д. Ф. Штрауса: «Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft». Bd. I–II, Tübingen — Stuttgart, 1840–1841 («Христианское вероучение в его историческом развитии и в борьбе с современной наукой». Тт. I–II, Тюбинген — Штутгарт, 1840–1841); вторая часть книги, бо́льшая по объему, носит название «Der materiale Inbegriff der christlichen Glaubenslehre (Dogmatik)» («Материальное содержание христианского вероучения (Догматика)»). — 30.

<sup>28</sup> Энгельс имеет в виду книгу И. Дицгена: «Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit. Dargestellt von einem Handarbeiter. Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft». Hamburg, 1869 («Сущность головной работы человека. Изложено представителем физического труда. Новая критика чистого и практического разума». Гамбург, 1869). — 32.

<sup>29</sup> См. G. W. F. Hegel. «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte». Zweiter Theil, zweiter Abschnitt (Г. В. Ф. Гегель. «Лекции по философии истории». Вторая часть, второй отдел). Первое издание этой книги вышло в Берлине в 1837 году. — 37.

<sup>30</sup> *Никейский собор* — первый так называемый вселенский собор епископов христианской церкви Римской империи, созванный в 325 г. императором Константином I в г. Никее в Малой Азии; собор выработал обязательный для всех христиан символ веры (основные положения вероучения ортодоксальной христианской церкви), непризнание которого каралось как государственное преступление. — 44.

<sup>31</sup> *Альбигойцы* — религиозная секта, широко распространённая в XII–XIII вв. в городах Южной Франции и Северной Италии. Главным очагом её был южнофранцузский город Альби. Альбигойцы, выступавшие против пышных католических обрядов и церковной иерархии, выражали в религиозной форме протест торгово-ремесленного населения городов против феодализма. К ним присоединилась часть южнофранцузского дворянства, стремившегося секуляризировать церковные земли. Папа Иннокентий III организовал в 1209 г. крестовый поход против альбигойцев. В результате двадцатилетней войны и свирепых репрессий их движение было подавлено. — 44.

<sup>32</sup> Речь идёт о государственном перевороте 1688 г. в Англии, приведшем к изгнанию Якова II Стюарта и провозглашению в 1689 г. английским королём штатгальтера Голландской республики Вильгельма III Оранского; с 1689 г. в Англии утвердилась конституционная монархия, основанная на компромиссе между земельной аристократией и крупной буржуазией. — 45.

<sup>33</sup> В 1685 г. в обстановке усилившихся с 20-х годов XVII в. политических и религиозных преследований гугенотов (протестантов-кальвинистов) Людовик XIV отменил изданный в 1598 г. Нантский эдикт, предоставлявший свободу вероисповедания и богослужения гугенотам; в результате отмены Нантского эдикта несколько сот тысяч гугенотов эмигрировали из Франции. — 45.

<sup>34</sup> Имеется в виду Германская империя, основанная в январе 1871 г. под гегемонией Пруссии и не включавшая в свой состав Австрию. — 46.